

作为中国现代性中心话语的民主

童世骏

(华东师范大学 中国现代思想文化研究所, 上海 200062)

摘要: 在中国现代思想史上“民主”是富有争议而内涵丰富的词汇。通过对李大钊思想的分析, 本文试图阐述中国近代史上知识人与人民对于民主观念的认识, 并且指出“民主”商谈与现代性的发生之内在关系。

关键词: 现代性; 民主; 李大钊

中图分类号: B151

文献标识码:

在走向现代的过程中, 与科学相关的另一中心话语是民主。就概念的层面而言, “民主”在中国近代是一个影响甚大但内容又富有争议的词。无论是中国现代化过程的拥护者还是它的反对者, 都会赞同把民主列为现代性的最重要成分之一, 甚至是唯一最重要的成分。但是到底什么是民主, 民主的价值是什么, 民主涉及的领域有多少, 民主的类型有哪些, 民主的建设如何进行, 围绕这些问题, 一直存在着尖锐的争论和微妙的分歧。对中国现代思想史上的民主观念作系统考察, 有助于我们思考这些在今天也并非完全解决的问题。

为便于处理数量不少的材料, 也为了避免在已有的不少研究的基础做重复劳动, 笔者选择李大钊作为一个主要文本,¹从这个文本的角度来梳理与李大钊大致同时代的中国人的各种民主观念, 同时也把后者当作进一步理解前者的参照系统。李大钊有关民主的论述的丰富性、深刻性和与当代中国政治文明建设的密切相关性, 使笔者相信以他的民主观作为基础来考察中国现代思想史上的“民主”观念, 对我们对思想史本身和思想史所涉及的理论问题两方面的考察都会有好处。

一、民主的多重向度及其统一基础

李大钊在讨论民主的时候, 常常直接使用英语的 Democracy:

“现代生活的种种方面, 都带着 Democracy 的颜色, 都沿着 Democracy 的轨辙。政治上有他, 经济上也有他; 社会上有他, 伦理上也有他; 教育上有他, 宗教上也有他; 乃至文学上、艺术上, 凡在人类生活中占一部位的东西, 靡不受他支配的。简单一句话, Democracy 就是现代唯一的权威, 现代的时代就是 Democracy 的时代。”^{[1] (p632)}

李大钊这段话发表于 1919 年 2 月。一个月以前, 陈独秀发表了那封著名的“《新青年》罪案之答辩书”, 其中谈到民主的时候也是用的英文:

“…本志同人本来无罪, 只因为拥护那德谟克拉西 (Democracy) 和赛因斯 (Science) 两位先生, 才犯了这几条滔天大罪。要拥护那德先生, 便不得不反对孔教, 礼法, 贞节, 旧伦理, 旧政治; 要拥护那赛先生, 便不得不反对旧艺术, 旧宗教; 要拥护德先生又要拥护赛先生, 便不得不反对国粹和旧文学。”^{[2] (p442)}

将近三年以后, 李大钊在一个讲演中解释了他为什么要直接用 Democracy 这个英文词的原因:

“Democracy 这个字最不容易翻译。由政治上解释他, 可以说为一种制度。而由社会生活的种种方面去观察, 他实在是近世纪的趋势, 现世界的潮流, 遍社会生活的各方面几无一不是 Democracy 底表现。这名词足以代表时代精神。若将他译为‘平民政治’, 则只能表明政治, 而不能表明政治以外的生活各方面。似不如译为‘平民主义’, 较妥帖些。但为免掉

弄小他的范围起见，可以直译为‘德谟克拉西’。”^[3] (p501)

一年多以后，1924 年李大钊为商务印书馆撰写了一本专门讨论民主的小册子，用的题目就是《平民主义》，其中罗列了 Democracy 这个词在当时的几种译法：

“‘平民主义’是 Democracy 的译语：有译为‘民本主义’的，有译为‘民主主义’的，有译为‘民治主义’的，有译为‘唯民主义’的，亦有音译为‘德谟克拉西’的。民本主义，是日本人的译语，因为他们的国体还是君主，所以译为‘民本’，以避‘民主’这个名词，免得与他们的国体相抵触。² 民主主义，用在政治上亦还妥当，因为他可以示别于君主政治与贵族政治，而表明一种民众政治。但要用他表明在经济界、艺术界、文学界及其他种种社会生活的倾向，则嫌他政治的意味过重，所能表示的范围倒把本来的内容弄狭了。民治主义，与 Democracy 的语源实相符合。…（但是）现在的民主政治，已不含统治的意思，因为‘统治’是以一人或一部分人为治者，以其余的人为被治者；一主治，一被治；一统治，一服从；这样的关系，不是现代平民主义所许的。故‘民治主义’的译语，今已觉得不十分惬意。余如‘平民主义’、‘唯民主义’及音译的‘德谟克拉西’，损失原义的地方较少。”^[2] (p590)

这里所说的“平民主义”或“唯民主义”，李大钊自己曾做过一个形而上的注解，那是他在 1916 年发表的文章“民彝与政治”当中。李大钊在引用了《书经》中“天视自我民视，天听自我民听”一句、又引用了《诗经》中“天生蒸[去掉艹]民，有物有则。民之秉彝，好是懿德”一句之后，写道：“言天生众民，有形下之器，必有行上之道。道即理也，斯民之生，即本此理以为性，趋于至善而止焉。”^[1] (p153) 用中国现代化讨论中最著名的范畴“体”和“用”来说，“民彝”具有“道体器用”传统中的“道”和“器体道用”传统中的“器”的地位——也就是双重意义上的“体”的地位：“民彝者，悬于智照则为形上之道，应于事物则为形下之器，虚之则为心理之（彳）徵，实之则为逻辑之用也。”^[1] (p155)

李大钊对民主所做的这种形上论证，一定程度上后来在张君勱那里得到了呼应——一张对民主的论证之一是天赋人权说；在他看来，天赋人权说的鼻祖应该是李大钊这里提到的“民彝”论：

“…其说之由来，得之于孟子告子上篇之语：‘诗曰天生蒸[去掉艹]民，有物有则。民之秉彝，好是懿德。孔子曰，为此诗者其知道乎。故有物必有则，民之秉彝也，故好是懿德。’西方人读此文解之为世间万事万物，既有定则，而此定则出于人之秉彝，此为道德，此为理性。”^[4] (p138)

其实，不仅张君勱这样的“玄学鬼”，就连张在“科学与人生观”论战中的论敌胡适，也设法把民主与一个终极的东西挂钩。在那场论战之前的 1919 年 2 月，胡适写了一篇题为“不朽”的文章，自述“我的宗教”：

“我这个现在的‘小我’，对于那永远不朽的‘大我’的无穷过去，须负重大的责任。我须要时时想着，我应该如何努力力用现在的‘小我’，方才可以不辜负了那‘大我’的无穷过去，方才可以不遗害那‘大我’的无穷过去？”^[5] (p180)

这篇文章中胡适没有明确提到民主，但在一年多以后写的“我们对于学生的希望”一文中，胡适明确指出“民治主义”的两个条件是“要使各方面的意见都可以自由发表”和“人人要负责任”。^[5] (p140) 又过了一年多，在发表于 1918 年 6 月的“易卜生主义”中，胡适写道：

“自治的社会，共和的国家，只是要个人有自由选择之权，还要个人对于自己所行所为都负责任。”^[5] (p170) 十多年以后，在 1930 年写的“介绍我的思想”一文中，胡适重申了他的这种信仰。^[5] (p340) 李大钊和张君勱、胡适对民主所作的上述论证，加上当代新儒家为从儒家的心性之学的“老内圣”开出包括民主在内的“新外王”所作的种种努力，³ 虽然不足以说明在这些思想家那里，民主具有类似于西方的基督新教那样的信仰基础，但也表明在现代中国，民主并非完全如有学者所认为的那样，仅仅是“人们通过单纯理智的方式获得某个概念”。

^[6] (p195) 当严复说“自由为体、民主为用”^[7] (p449) 的时候，他虽然也是要寻找民主之体，但这个“体”基本上还只是一个有待引进的“西体”。对于李大钊和张君勱等人来说，作为民主

之体的“民彝”，则不仅具有普世的内容，而且也接上了中华民族自己的精神脉络。

当然，在李大钊那里，对民主之价值的论证，主要还是“形而下”的，其中包括这样几个方面。

首先是道德。就像西方的天赋人权说一样，李大钊的“民彝论”的核心实际上是道德；“民彝论”脱去了形而上学的外衣，就是李大钊后来一再强调的“人道主义”。^{[1] (p573p575) [3] (p68)}李大钊没有像张君勱和张东荪后来那样把民主明确地与主张“人是目的”的康德哲学联系起来，⁴但他强调民主的关键是不把人当作“器物”，^{[3] (p574)}他不仅对无政府主义感兴趣，^{[3] (p16)}而且对受康德哲学影响的“伦理社会主义”感兴趣^{[3] (p67)}、对新康德主义的历史哲学感兴趣，^{[3] (p345)}却是与“二张”的康德主义倾向相呼应的。

其次是历史。在这方面，李大钊像同时代的许多人一样，先是用“当今世界文明之潮流”来对民主的正当性作进化论的论证，^{[8] (p465)}后来设法用“物质变动”来对包括民主思潮在内的“思想变动”作唯物史观的论证。^{[9] (p134)}值得注意的是，李大钊相当自觉地把历史过程的客观性和价值性统一起来、从而把唯物史观与人道主义结合起来。在写于1919年的“我的马克思主义观”一文中，他还认为虽然马克思设法把人或阶级的活动同客观的经济规律协调起来，但这种协调“终觉得有些牵强矛盾的地方。”^{[3] (64)}因此他主张对马克思的改造经济组织意义上的社会主义、补充以改造人类精神意义上的人道主义。^{[3] (p68)}但过了不久，他似乎不再认为唯物史观和科学社会主义需要从外部补充以价值、理想、精神和人的自主活动的方面，而认为对人的理想和活动的重视本来就是唯物史观的内在成分、甚至最重要的成分。在他看来，唯物史观是一种历史观，也是一种社会观，而“社会一语，包包含着全体人民，并他们获得生活的利便，与他们的制度和理想。”^{[3] (p363)}在介绍唯物史观的意义时，他强调这样一个思想：

“我们要晓得一切过去的历史，都是靠我们本身具有的人力创造出来的，不是那个伟人圣人给我们造的，亦不是上帝赋予我们的。将来的历史，亦还是如此。现在已是我们世界的平民的时代了，我们应该自觉我们的努力，赶快联合起来，应我们生活上的需要，创造一种世界的平民的新历史。”^{[3] (p365)}

对唯物史观的这种理解，与瞿秋白的“历史工具”论相比^{[10] (p128)}，相差何其大也。以上两方面的论证，加上此前所谓“形上”论证，可以说都是把民主当作一种内在价值来进行论证。在论证民主的正当性的时候，如果我们着眼于民主的定义当中就已经包含了一些因素亦即民主的内在要素，或者说把民主（首先是政治上的民主，但不仅仅局限于政治民主）当作一种“好的生活”和“好的政治”的内在要素，我们就是把民主作为一种内在价值来论证。相反，在论证民主的正当性的时候，如果我们的着眼点不是民主内部的要素的正当性，或者不是把民主当作一种“好的生活”和“好的政治”的内在成分，而着眼于通过民主所能达到的目的或价值，我们就是在把民主作为一种工具价值来进行论证。李大钊在论证民主的正当性时，有时是着眼于民主的内在成分的内在价值，比如李大钊说“德谟克拉西，无论在政治上、经济上、社会上，都要尊重人的个性。”^{[3] (p503)}换言之，如果“尊重个性”是有内在价值的（也就是说它本身就是好的，而不因为它所服务的别物之为好而为好），那么民主也是有内在价值的，因为“尊重个性”是内在的包括在民主当中的一在李大钊眼里，“不尊重个性的民主”或许就像“圆的方”一样是一种逻辑矛盾。李大钊在论证民主的正当性时，有时还直接把民主当作好的生活或好的政治的内在部分：民治主义，“语其精神，不外使政治体中之各个分子，均得觅得有机会以自纳其殊能特操于公共生活之中，在国家法令之下，自由以守其轨范，并进以尽其职分，而赴共同之志的。…所谓政府者，不过其主要之机关，公民依之意为其实现自己于政治之具耳。政必如是，始得谓之立宪，否则专制而已矣。民必如是，始得谓之公民，否则奴隶而已矣。”^{[1] (p517)}第三种论证是现实，或现实的需要。上述理解下的民主，显然是一种“主义”，也就是理想。面对胡适“多研究些问题，少谈些‘主

义’！”的棒喝，李大钊除了承认确实要更多地“向实际的方面去作”之外，还对包括民主主义和社会主义这样的“主义”或理想作了以下几方面的工具性论证。第一，理想可以是一种标准或尺度，用来帮助人们衡量自己的生活是否满意，而这种尺度“即是一种工具”。^{[3] (p32)}第二，一个理想，那怕还实现不了，只要按照它去真心实践了，“也能发生些工具的效用，也会在人类社会中有相当的价值。”^{[3] (p33)}李大钊举空想社会主义者的实践为例：这些实践虽然失败了，人们虽然都要把那些团体忘记了，“可是社会主义的精神，永远存留在国民生命之中。”^{[3] (p33)}第三，这些理想可以起到动员民众的作用，而造成现实的社会改造：“清朝时，我们可用民主主义作工具去推翻爱新觉罗家的皇统。在今日，我们也可以用他作工具去推翻那军阀的势力。”^{[3] (p34)}

在中国现代思想史上，从现实需要的角度论证民主的正当性，最常见的观点是把争取民主的斗争与争取民族解放的斗争结合起来，把民主主义与民族主义结合起来。但民主主义与民族主义的结合，可以采取不同的形式。它们之间的结合，可以是手段和目的的结合，如梁启超所说：“民权兴则国权立，民权灭则国权亡”。^{[11] (p345)}它们也可以分别作为内容和形式而结合起来，如张东荪所说：“民主政治只能在由同胞而组成的‘族国’（National State）方得成立，因为…民主主义根本上是平等主义，而平等之实行又莫不先由于同族。因为言语相同血族相通可使情感一致，利害亦可共同。在这样上方可以互相为自由的讨论，所以民主主义与国族主义又是相连的。”^{[12] (p674)}这两种观点李大钊都会赞同，但都有一些自己的特点。李大钊确实也把民主当作振兴中华民族的手段，但他要争取的不是仅仅中国在“实力政治”意义上的强大，而是要“恢复其在国际上自由平等之位置，”^{[3] (890)}换句话说在他那里国内政治的民主和国际政治民主是连在一起的。他也会赞同民主与民族之间的统一是因为民主讨论需要一个共同体框架（关于张东荪的民主观和李大钊的民主观的接近之处，后面还会讲到），但李大钊对实行民主的共同体之组成部分在“感情、嗜性、语言、宗教”等方面的多样性给与更多的容纳。在李大钊那里，与民主主义相一致的民族形式是包容其中各地区差异的联邦组织：“没有联邦的组织，而欲大规模的行平民政治，必不能成功。”^{[3] (p597)}根据这种体现民主主义精神的联邦主义，“今后中国的汉、满、蒙、回、藏五大族，不能把其他四族作那一族的隶属”。^{[13] (p598)}民主主义与民族主义的这种结合，其普遍主义的内核并没有因为后者的特殊主义形式而受到损害。⁵

从上面讨论可以看出，李大钊虽然也讨论民主的工具价值，但他的民主观并没有工具主义民主观的毛病。一样东西，如果其价值仅仅在于它是实现某个目的的工具，那么，一旦发现那个目的用别的工具实现起来更会更为便捷，就可以弃之而不用了。在现代中国，图存救亡是讨论社会政治问题的最大前提。⁶因此先有孙中山的“三民主义就是救国主义”的说法，^{[14] (p724)}后来有毛泽东的“只有民主才能救中国”的说法。^{[15] (p272)}但是，如果局限于对民主的价值做工具性的理解，就很可能如三十年代民主与独裁之争中一些原本属于自由主义阵营的人士那样，得出拥护独裁的结论。⁷

尽管对民主作工具主义理解的倾向确实存在，而中国实际的处境和问题也确实为工具主义民主观向工具主义独裁观的过渡提供了适宜的条件，^[16]但并不能因此而忽视这样一个事实：即使在抗战最艰苦的时候，中国思想界也仍然有从民主的内在价值着眼而争取民主的呼声。比方说，左翼学者胡绳在1941年的一篇文章中就主张民主精神的“根本关键乃在于尊重个人”，^{[17] (p350)}进而这样写道：“尊重个人这样的说法是在‘五四’时代才从西方传入国内，至今虽不过只有20余年的历史，却已经被许多人看做是没有价值的滥调了。然而实际上，我们实在还不配看轻这种‘滥调’。封建时代的生活与思想的传统太根深蒂固了，其所起的影响太大了。它剥夺了个人独立地思想感觉，过‘人’的堂堂的生活的权利与能力，而纵有特立卓然之士，也习惯于把旁的人不当做是价值的人。”^{[17] (p351)}李大钊对民主的疾呼，因而并没有成为绝响。

二、民主的制度形式和法律保障

把 Democracy 理解为“平民主义”、甚至“唯民主义”，这在一定程度上反映了有学者所说的“五四”时期的“民粹主义主题”。^{[18] (p507-529)} 李大钊早年受无政府主义影响，转向马克思主义以后，也没有像陈独秀那样重视对无政府主义进行批判，^{[19] (p292-313)} 而比较顺当地从对于一般意义上的“民”的尊重过渡到有特定指称的“庶民”乃至“工人”的尊重、^{[1] (p596)} 从“平民政治”（Democracy）过渡到“工人政治”（Ergatocracy）。在李大钊那里，这样一个过渡并不意味着民主作为一个“主义”早早地被另一个“主义”取而代之；相反，他再三强调新的“主义”（“工人政治”、社会主义或共产主义）与民主的连续性和相通性。如我们后面将要看到的，对这种相通性的强调，使得李大钊比同时代许多其他人更强调将来的社会主义制度的民主向度。但毕竟，把民主理解为“平民主义”，很可能使在中国不具有法律含义的“平民”概念遮蔽了具有法律含义的“公民”概念；其不良后果之一，是导致对民主观念的法律基础的忽视，使这个观念即使在政治领域也仅仅归结为一个模糊的道德概念、一个前宪政的概念。

但相对来说，与同时代许多思想家相比，尤其与中国共产党第一代的其他领袖人物相比，李大钊对于民主的制度形式和法律保障还是比较重视的。李大钊早年考入北洋法政专门学校，后赴日本早稻田大学攻读政治本科。这种专业背景，加上李大钊对英美自由主义传统的兴趣，使得李大钊相对来说比同时代许多思想家更重视在制度层面对民主的思考。有学者批评“中国人文知识分子一直侧重于非实证的理念层面，甚至是主要侧重于民主的社会鼓动功能，而不太经意民主的确切涵义。”^{[20] (p165)} 这话对李大钊可能不太适用。

首先，关于宪法。李大钊早期的文章中，有多篇与立宪有关。

1913年4月1日发表的“弹劾用语之解纷”一文讨论“弹劾”一语的涵义，涉及对于立宪政治来说具有基础意义的法律范畴分疏的问题。李大钊主张把法律上的弹劾与政治上的课责区分开来，指出不仅有学者把这两者混为一谈，而且连《临时约法》也把把政治上的责任（失职）和法律上的责任（违法）混为一谈：把“失职”和“违法”两种情况并立为参议院对国务员实施三分之二投票弹劾的前提。李大钊最后指出：“用语之不慎，不独研析斯学者滋其感误，而政局不时之动摇，法权应及之逃避，亦缘兹而起，所不能已于置辩者此也！”^{[1] (p11-12)} 考虑到时至今日，我们经常还能在出版物和日常生活中发现把“权力”和“权利”⁸、“法治”和“法制”⁹混为一谈的情况，以及不区别“有效性”一词的规范意义和经验意义、“合法性”一词的实证法含义和超越实证法的含义¹⁰的情况，李大钊的这种呼吁对我们仍然是意味深长的。

1913年10月1日发表的“论宪法公布权当属宪法会议”一文，涉及的是立宪政治中的一些基本程序问题。针对袁世凯当时的由大总统府来公布宪法的企图，李大钊明确主张由宪法会议来公布宪法，理由是这个问题涉及对于立宪政治来说具有根本意义的三个问题。第一，宪法与法律的区别：“宪法之与法律所以异者，以其为根本法，居至高地位也。而其所以葆其至高至尊严，则必有其特殊形式以隆之。”^{[1] (p61)} 因此大总统公布的应该是法律，而不是宪法。第二，造法与立法的区别：“宪法之制定或修正其权基于国家主权之活动，至高无限，毫不受他机关之拘束，是曰造法。普通法律之决议其权基于宪法规制之赋与，有一定之权限，罔克逾越，苟有轶乎法外，他机关可以防制尼止之，是曰立法。”^{[1] (p62)} 大总统权力所制约的只能是具有立法功能的议会，而不能是具有造法功能的民国宪法会议。第三，宪法团体与立法机关的区别。宪法会议是宪法团体而不是立法机关，而“宪法团体，既为主权之所寄，权力万能，何所不可，宁独至于公布权而靳之。”^{[1] (p63)} 在同一天发表的“法律颁行程序与元首”中，李大钊进一步指出，由于“公布权”不象“批行权”（promulgation）、“裁可

权”(sanction)和“不裁可权”(veto power)那样内在于立法程序,而与法律的成立与否毫无影响;《临时约法》倒是肯定大总统拥有批行权的,但这种权力不过是检查法律“是否蹈宪法之正轨,而无斟酌法案之内容之余地。”^{[1] (p69)}

1913年11月1日发表的“欧洲各国选举制考”,讨论作为“立宪政治之精神”的选举制度,主张要根据我国的国情和国外的先例,对选举权的范围、限制的条件作慎重的选择。

^{[1] (p74)}

在1916年10月20日发表的“制定宪法之注意”,李大钊提出了他对于正在起草的宪法的两条建议。第一是宪法要有足够的刚性,不能因为预防一些人对于宪法的抵抗而过于强调调和,迁就各种势力。在李大钊看来,与其在宪法中用这种妥协的方法设置对违宪行为的防制,还不如准备着用血的代价来捍卫宪法——“法外之势力能摧残宪法,法外之势力即能保障宪法。”^{[1] (p222)}李大钊在这里涉及的问题是西方政治学所说的公民违抗(civil disobedience)的必要性和正当性的问题。第二是宪法要有足够的柔性,不能面面俱到,什么都加以规定。李大钊举《中华民国约法》中“国民教育,以孔子之道为立身大本”一条为例,指出在“民国以五族组成,族性不同、宗仰各异”的情况下,把孔子之道写入宪法,使得凡持有其它信仰即为违宪行为,从而陷于这样一个两难之中:或者罚不胜罚、或者违而听之。^{[20] (p224)}

在五四以前,有许多人像李大钊一样认为孔子学说不能入宪,陈独秀是其中最有影响的人之一。从某种意义上可以这么说,整个“五四”新文化运动的兴起和发展,都与宪法问题有关。在民国初年的风雨多变的草宪过程中,¹¹以康有为为代表的尊孔派一直力主在宪法中把孔教立为国教。李大钊、陈独秀等人的反对孔教,除了认为孔教的内容不合于现代生活之外,还因为在他们看来,把孔教写入宪法、立为国教会造成“矛盾之条文”^{[1] (p224)}、不符合现代宪法的形式要求。比如陈独秀提出这样三个问题:“(1)孔门修身伦理学说,是否可与共和立宪政体相容?儒家礼教是否可以施行于今世国民之日常生活?(2)宪法是否可以涉及教育问题及道德问题?(3)万国宪法条文中,有无人之姓名发现?”^{[2] (225)}

其次,关于议会。“五四”以前的李大钊,尽管对民国当时的代议政治的现实痛心疾首,但还是对议会制度进行了深入研究。1913年9月发表的“一院制与二院制”一文讨论议会的构成问题。李大钊主张中国建立一院制而不是二院制,理由是平民政治不承认二院制之预设的等级差别;二院制虽有慎重之利、但有迟滞之弊;二院制所具有的调停国会与政府之间冲突的优点不如采用一院制基础上的议会内阁制更好。但考虑到“吾民今日之普通程度,决不足与图共和之治”,李大钊主张“一院制之初行,必与选举制度之间接选举、限制选举相佐辅。”^{[2] (p55)}同时,李大钊对英美的代议政治,持尚有保留的肯定态度。在1916年5月的“民彝与政治”一文中他写道:“夫代议政治,虽起于阶级斗争,而以经久之历练,遂葆有绝美之精神焉。”^{[1] (p158)}但在同一篇文章中李大钊又说:代议政治“今犹在试验之中,其良其否,难以确知,其存其易,亦未可测。”^{[1] (p168)}同时他又坚持认为,只能从代议民主走向更大的民主,而不能从代议民主倒退到专制政治:“然即假定其不良、其当易,其起而代者,度亦必为校代议政治益能通民彝于国法之制,决非退于专制政治,可以笃信而无疑焉。”^{[1] (p168-169)}

最近十多年来,有不少学者谈论英美的民主模式和欧陆的民主模式的区别,而认为中国近代主张民主者受后者的影响大于受前者的影响。^[22]这个判断总体上或许有些道理,但它对于李大钊则显然不那么适合:在被俄国革命吸引注意力之前,李大钊更感兴趣的显然是英美模式而不是大陆模式。^{[23] (p137)}而且,即使在转向马克思主义、赞同列宁对于“虚伪的议会制度”的批判^{[3] (p571)}以后,李大钊也相当自觉地把自由主义的民主模式与共和主义的民主模式结合起来,并在一定程度上从这种结合的方向来理解第三种民主模式,那就是苏维埃模式。对此我们后面还会有详细讨论。

最后,关于人权。在中国现代思想史上,伸张人权最著名的是胡适、罗隆基等人在1920

年代末发起的人权保障运动，其宗旨是罗隆基所说的“宪法保障人权，宪法亦依赖人权的保障”。^{[24] (p547)} 对这场运动，瞿秋白斥之为以资产阶级的民主、自由、人权等等来取消、扼杀共产主义运动。^{[25] (p267)} 李大钊已经于 1927 年 4 月被杀，所以我们无从知道他会在这场运动持什么态度。从当时的国内政治形势来看，他的表态与瞿秋白的未必会有太大差别。但是，从李大钊生前的一系列言论来看，人权派的许多主张，李大钊是会赞同的。除了他自己署名发表的一些文章之外，一个最重要的证据是 1920 年 8 月李大钊与胡适、蒋梦麟等人一起签署的“争自由的宣言”：“我们相信人类自由的历史，没有一国不是人民费去一滴一滴的血汗换来的，没有肯为自由而战的人民，绝不会有真正的自由出现。这几年来军阀政党胆敢这样横行，便是国民缺乏自由思想自由评判的真精神的表现。我们现在认定，有几种基本的最小限度的自由，是人民和社会生存的命脉，故把他郑重提出，请我全国同胞起来力争。”^{[26] (p516)}

值得强调的是，这些要求，不仅在抗战后期和抗战以后形成一场全民运动，而且被中国共产党接受为战后的主要政治主张之一：“要求国民党方面做到：(一)停止内战；(二)对日作战；(三)推行民主政治，给予人民以言论、出版、集会、结社的自由；(四)采取措施改善人民的生活。”^{[27] (p187)}

三、理性主义和商议性民主的观念

李大钊的民主观的最重要特色，是他非常自觉地把当时传入中国的两种民主思想一强调公民个人自由的自由主义和强调集体公共意志的共和主义一结合起来，而得出了接近于当代西方社会和思想界所谓“商议性民主” (deliberative democracy)¹² 的观点。在 1917 年 10 月 15 日发表的“暴力与政治”中，李大钊设法澄清暴力（强力）、民意、政治这三者之间的关系。可能与李大钊很感兴趣的无政府主义有关，李大钊强调民主政治（他所谓民治主义）的非暴力性质，认为今日政治的基础是民意而不是暴力。但这并不是说民治主义与强制无关，而是说这种强制的基础是民意：

“民约云者，即人人相将自举其身与其力以与于众而藉其全力以相安相守也。民约既立，而后土地变而为领域，人众变而为国民。国民者，众意之相与而成一体者也。是体也，以议会为神脑，以法律为血气，不自有其体，而以众体为一体，不自有其意，而以众意为一意，是之为国家矣。国家为维持其政府之存在，自不能不赖乎刑典，而欲刑典之得以施行而有效，自不能不需乎物质之强力。但此种强力之施行，概为法律所认许，专以防遏犯法之徒而与以强制之抑裁。故强力之于此，与云为力，宁当谓权，权可以依法而施，力不可以任意而用也。”^{[28] (p520)}

接下来的问题是这种民意是如何形成的。李大钊承认民主政治下形成民意的基础是多数人的意志，但这并不意味着多数人对于少数的强制，因为实际上真正起作用的是理性或理由的力量——用哈贝马斯的话来说，是“更好的论据的无强制的强制”^{[28] (p379)}：

“今世施行民治之国，所以采行多数制者，其意盖不在以多数强制少数，乃在使问题发生时，人人得以自由公平之度为充分之讨论、翔实之商榷，而求以共同之认可。商讨既至详尽之程度，乃依多数之取决以验稽其结果。在商讨之中，多数宜有容纳少数之精神；在取决之后，少数宜有服从多数之义务。故自由政治之真谛，非依于多数，乃依于公认，多数不过表示公认之一种方法而已。由专制以趋民治，多数取决，正所以退抑强力而代承其用者，所为计算头颅胜于打击头颅者是也。”^{[1] (p521-522)}

在这里，李大钊的观点非常接近于哈贝马斯详细论证的在公共领域中的商谈——应该说是开明的公共领域中开明的商谈——的基础上形成公共意志的观点，但他的重点还不是论证必须通过何种途径才能在保存多样性和个人自由的基础上形成统一的公共意志，而只是解释多数裁决

制度为什么并不等于多数人对于少数人的强制，或者更确切地说，多数裁决制度怎样才能不至于变成多数人对少数人的暴政。这就是为什么李大钊在这篇文章中虽然提到了“民约”，但并没有提到卢梭，相反还仅仅大段引用穆勒的缘故：

“硕学穆勒有言曰：‘虽有民主，而操权力者之国民与权力所加之国民实非同物。其所谓自治者，非曰以己治己也，乃各以一人而受治于余人。所为民之好恶，非通国之好恶也，乃其中最多数者之好恶；且所谓最多数者，以不必其最多数，或实寡而受之以为多。由是民与民之间，方相用其劫制，及此然后知限制治权之说，其不可不谨于此群者，无异于他群。民以一身受治于群，凡权之所集，即不可以无限，无问其权之出于一人，抑出于其民之太半也。不然，则太半之豪暴，且无异于专制之一人。’”^{[1] (p522)}

李大钊说他完全赞同穆勒的那些话：“由是言之，权之所集，在于一人，或在少数，恃强凌弱，固所弗宜；即在民主治制之下，以多数之势力屈少数之意志，强人以必从，亦不叶于自由政治之原理。于是苟有依力为治者，一夫横暴，故为吾侪所痛绝。质而言之，即使今日倡言自由、反抗暴力之党人，一旦得势，挟其强力陵轹其余，以暴易暴，与今日之暴者相等，吾人所以口诛笔伐以为抨击者，亦与今日之抨击暴力无择也。”^{[1] (p522)}

在1918年7月1日发表的“强力与自由政治”一文中，李大钊继续了“暴力与政治”一文的讨论，更明确地通过把穆勒的自由主义与卢梭的共和主义结合起来而解决哈贝马斯所说的“如何把平等和自由、统一和多样、或者多数人权利和少数人权利统一起来”的问题。

^{[29] (P307-334)} 李大钊把国民公意所产生的强力与强力所产生的“公民公意”区别开来，把自由政治（free government）与多数政治（Government by majority）区别开来，并认为民主政治的实质在于自由政治而不是多数政治。他重复前一篇文章的观点，说“自由政治之精神，‘不在以多数强制少数，乃在使问题发生时，人人得以自由公平之度为充分之讨论、翔实之商榷，而求以共同之认可。商讨既至详尽之程度，乃依多数之取决以验稽其结果。在商讨之中，多数宜有容纳少数之精神；在取决之后，少数宜有服从多数之义务。故自由政治之真谛，非依于多数，乃依于公认，多数不过表示公认之一种方法而已。’意谓少数之公认，非迫于多数之强力，乃发于自由之信念，其服从非服从多数势力之自身，乃服从表示公认之方法。”^{[3] (p543)}

接下去李大钊虽然也引用了前一篇文章引用过的穆勒的那段话，但随后就诉诸卢梭的“公意论”。在李大钊看来，多数裁决是当今民主制度的手段，而不是民主制度的实质；民主的实质在于以公意为政治的基础，而公意与众意是不同的。李大钊意识到卢梭与穆勒之间的区别：卢梭强调统一性，把民主理解为公民的理性的自我决定，而穆勒则强调多样性，把民主理解为虽然人人有机会参与统治、但实际上总是一部分公民更适合进行统治、另一部分人受这部分人影响和支配的制度。但李大钊设法把这两种思路统一起来。一方面，他接受卢梭和英国十九世纪末二十世纪初新黑格尔主义者鲍生葵（Bernard Basanquet，一译鲍桑奎）的观点，把作为众多意见之总计的“众意”和作为普遍利益之体现的“公意”区别开来，并认为民主政治的基础是公意而不是众意。另一方面，他接受穆勒对于意见的多样性、不同意见的讨论的强调，认为公意既不是当下存在的杂多民意的统计结果，也并不是高悬于经验世界之上的形上存在（与前面我们提到的“民彝与政治”一文观点不同），而是具体地产生于众多个人之自由讨论的结果。在产生这个结果的过程中，人人参与的自由讨论、讨论基础之上的投票表决、少数人对多数意见的服从和多数人对少数意见的宽容，是其中不可缺少的一些环节。少数人最后之所以服从多数的意见，或者说少数人的这种服从之所以并不是对于强力的屈从，是因为第一，少数人也参加了这种讨论，而并没有被排除在外。第二，在成熟的民主政治文化中，多数人不仅宽容少数人的意见，而且有诚意通过讨论而改变自己在讨论之前所持的观点；第三，少数人在表决之前已经同意了表决的程序，或者说公意产生的程序。

^{[3] (p545-546)}

值得注意的是，李大钊的上述观点，在他转向马克思主义以后，并没有放弃。在1923

年1月出版的小册子“平民主义”中李大钊再次强调民主政治（这时他称为“平民主义”）的核心是被统治者对统治的自由认可。他用孟子的“以力服人者，非心服也，力不赡也”作为依据。他重复几年以前说过的话：“我尝说过，‘多数政治’不一定是圆满的‘平民主义’的政治，而自由政治(free government)乃是真能与‘平民主义’的精神一致的。‘自由政治’的神髓，不在以多数强制少数，而在使一问题发生时，人人得以自由公平的态度，为充分的讨论，详确的商榷，求一个公同的认可。商量讨论到了详尽的程度，乃依多数表决的方法，以验其结果。在商议讨论中，多数宜有容纳少数方面意见的精神；在依法表决后，少数宜有服从全体决议的道义。‘自由政治’的真谛，不是仗着多数的强力，乃是靠着公同的认可。取决多数不过是表示公同认可的一种方法罢了。由专制向‘平民主义’方面进行，多数表决正是屏退依力为治而代之以起的方法。”^{[3] (p594)} 在中国现代思想史上，与李大钊持类似观点的人还有一些，比较有代表性的是梁漱溟和张东荪。

梁漱溟对与民主的看法几经变化，大体来说，他把中国特色的民主政治的希望建立在中国特有的“理性”观念而不是他认为中国本来缺少的“权利”观念上。在他看来，中国人的“理”和西方人的“理”不同，前者是主观的情理，而后者是客观的物理。根据梁漱溟的解释，“所谓理性，是指吾人所有平静通达的心理。吾人心里平平静静没有什么事，这个时候，彼此之间无论说什么话，顶容易说得通。”^{[30] (p181)} 1930年代，梁漱溟致力于寻找这种“理性”得以落脚的“团体生活”，那就是他的受中国传统的“乡学”启发的乡村建设运动，对此我们后文还会提到。但到了1940年代，梁漱溟积极投身于自由主义主导的民主宪政运动。在这种情况下，他认为“民主的涵义”既包括“天赋人权说”、“个人主义”和“自由主义”^{[31] (p443)}，也包括他认为在中国有深厚传统的“讲理”精神：“那就是彼此间的问题，由理性解决。什么事大家说通，你亦点头，我亦点头，就行了。不能硬来，不能以强力来行己意。所以凡不讲理，而要‘以力服人者’都是反民主。”^{[31] (p472)}

张东荪认为真正道破民主真谛的人是卢梭而不是洛克，因为卢梭把同意看做是民主的基础。但是同意有三种：自由自主的同意、强迫而不得已的同意、被欺蒙而不觉得上当的同意。张东荪认为只有自由自主的同意才是真正意义上的同意，而这种同意的获得，只有通过讲理；“民主主义下的人民跟着领袖走，亦不是跟着他这个人，乃是跟着他所揭示的那个理。所以民主主义同时必是理性主义。”^{[12] (p662)} 张东荪驳斥纳粹的“全体主义”，因为“全体是空名，国家是抽象，而必须有具(p)体者以代为之。与适用暗渡陈仓之法，遂把首领等于全体党魁变为国家。”^{[12] (p665)} 他主张用“全民”来代替“全体”：“如果真要注重于全体，则必须讲全民；要注重国家，亦必须讲全民。因为国家是全体人民所组织的，而所谓全体亦决不能离了总意而另有存在。”^{[12] (p665)} 对张东荪的这话，人们完全可以用与他类似的方式责问他：怎么能保证“全民”不像“全体”那样不成为一个空名呢？张东荪没有意识到他的这种说法会引起这样的责问，但他在强调讲理对与民主的重要性的时候，当他说“自由讨论与民主主义是一件事”^{[12] (p667)}的时候，他实际上是回答了这种责问：只有当全体人民被动员起来参加到自由讨论之中的时候，只有当人民的公共意志（总意）形成于这样的讨论的基础上的时候，“全民”才有了实在的形式，才不至于被一个特定的人或组织所代替。¹³ 对民主作这种理性主义的理解一用类似于哈贝马斯的“交往合理性”观念来理解民主的本质，在张东荪看来是真正在“五四”所提倡的科学和民主之间架起了桥梁。在张东荪看来，真正的科学是解放的精神和批评的精神，而不是技术或致用的知识；“为了培养民主主义起见，必须大大提倡这样的解放性的科学，把这样的科学作为教育方针。”^{[12] (p671)}

四、政治文化和民主的本土基础

李大钊在把“讲理”当作民主的精神的同时，却遗憾地发现我国国民有两大弱点：第一，

“凡事皆以感情为主，不以理性为主。”第二，“凡事好依腕力而争，不依法律而争。”^{[1] (p333)}德国、乃至整个西方的二十世纪思想界在思考民主的时候，都受到 1920 年代德国魏玛共和国的民主实践之失败的历史经验的影响；同样，五四前后、甚至可以说整个二十世纪的中国人对民主问题的思考，也深受民国初年立宪政治一败涂地的历史教训的影响。如果民众（其中包括官吏、政客、军人和学者）普遍地不接受民主政治、不习惯于民主政治、不懂得如何参与民主政治，那么就会出现“民选皇帝”¹⁴的闹剧，就会出现“猪仔国会”¹⁵的悲剧。即使宪法起草得再好，制度设计得再完美，也只是也只是一纸空文。¹⁶这并不是说宪法的设计不重要。¹⁷之所以用李大钊的话来说，“以宪法为物之势力，不在宪法自身，而在人民之心理。”^{[1] (p222)}现代中国思想家常常被指责重视民主制度建设不足而谈论民主的价值、精神有余，考虑到民国初年的民主实践，这种情况不仅是事出有因、而且是情有可原，甚至可以说理所当然。时至今日，如何在加强民主制度建设的同时培植好民主的本土基础，也仍然是社会主义政治文明建设的一个紧迫而长远的任务。¹⁸

培植民主的本土基础，中国现代思想家们大致想到了以下途径，对其中的不少李大钊也有所论及。

首先是教育启蒙。从严复的“鼓民力”、“开民智”、“新民德”^{[7] (p454)}，梁启超的“新民”，^{[32] (p41-65)}到五四新文化运动、抗战前夕的“新启蒙运动”^{[33] (p156-188)}，中国先进知识分子在宪政、民主的思想启蒙方面做了大量工作。早在 1913 年，李大钊就指出“民力”与“民权”的“不相称”局面：“民力宿于民德，民权荷于民力，无德之民，力于何有？无力之民，权于何有？”^{[1] (p41)}为此，李大钊提出“国民教育，乃培根固本之图”的主张：

“所望仁人君子，奋其奔走革命之精神，出其争夺政权之魄力，以从事于国民教育，十年而后，其效可观。民力既厚，权自归焉，不劳尔辈先觉君子，拔剑击柱，为吾民争权于今日。”^{[1] (p43)}

李大钊更强调在中国最广大的民众—农民—当中培养现代立宪精神。在 1919 年 2 月 20 日-23 日发表的“青年与农村”一文中，李大钊写道：“入民国，名义上也算行过几次选举，可是弄得污七八糟，几乎把这种制度糟蹋的没有一点本来面目了。根本的原因，就在农村中没有真是农民伴侣的青年，告知他们那选举的道理，备他们选出的人物。”^{[1] (p650)}为此他向知识青年大声呼吁：

“立宪的青年呵！你们若想得个立宪的政治，你们先要有个立宪的民间；你们若想要有个立宪的民间，你们先要把黑暗的农村变成光明的农村，把那专制的农村变成立宪的农村。只要农村里有了现代青年的足迹，作现代文明的导线，那些农民们自然不会放弃他们的选举权，不会滥用他们的选举权，不会受那都市中流氓的欺、地方上绅董的骗，每人投得清清楚楚的一票，必能集中到一个勤苦工作、满腹和劳工阶级表同情的人身上。…这样的民主主义，才算有了根柢，有了泉源。这样的农村，才算是培养民主主义的沃土。在这一方面活动的青年，才算是栽植民主主义的工人。”^{[1] (p182)}

必须在农村中培植民主的沃土，从某种意义上也是二十世纪上半期许多人士的共同观点。陶行知的乡村教育、中国共产党人的根据地民主建设和梁漱溟的乡村建设运动，都具有这方面的意义。

陶行知强调以民主为教育的目的和手段，而这种“民主教育”在中国尤其要在农村普及：“中国现在还是一个农业国，大家靠着一双手和锄头斧头生产，所以生活是劳苦得很；尤其是经过一百年的帝国主义侵略，三十多年的内战和八年的抗战弄得万分穷苦。我们要在穷社会里找出穷办法来教一切穷人都得到教育，得到丰富的教育，得到民主的教育，才算是达到了我们普及教育的目的。”^{[34] (p794)}

在长期农村革命斗争中，中国共产党人一直把武装斗争和政权建设结合起来。“苏维埃”是一个外来词，不但要向农民解释清这个词的字面意思，而且要让农民和基层干部了解它的运

作方法。毛泽东写于 1934 年 4 月 10 日的“乡苏怎样工作？”^{[35] (p343-359)}，或许可以看作是一个苏区版本的《民权初步》。

在理论和实践两方面下了很大功夫把乡村建设与中国特色的民主政治文化培育结合起来的，是梁漱溟。梁漱溟认为中国在现代遇到的最大问题是文化问题，因而中国的出路在于文化建设，而文化建设的重心又在于中国文化尚有保存的乡村地区。一方面，“中国的老道理是站得住的”^{[36] (p614)}，这个老道理说到底就是前面所说的中国的区别于西方之“物理”的“情理”。另一方面，这种“老道理”已经因为其粗浅外表（旧制、旧礼）的破坏而发生动摇。于是就有必要在中国文化的有形的根——乡村——开展一个运动，让“老道理”获得新生。于是，梁漱溟求助于中国古代的“乡约”传统，以“乡学”作为乡村组织的基本形式。参照西方的民主观念，梁漱溟指出这种组织的特点是“民治”但并非“法治”，是一种“人治的多数政治”或“多数政治的人治”。^{[30] (p292)}它是一种组织或团体，所以团体中的每个都要学会过“团体生活”。这种团体生活要求人人参与，并且为人人服务，就此而言它体现了“民治精神”。但这种组织形式是一种学校，在其中教师们——学长、学董、教员和辅导员——一起主导作用，他们对学众们起引导、劝说和鼓励作用，而不靠多数表决形成决议、不靠法律解决矛盾，因此这是“人治”而不是“法治”。梁漱溟的这种实验最终失败，其直接原因是他所说的“两大难处”：“高谈社会改造而依附政权”、“号称乡村运动而乡村不动。”^{[30] (p573)}实际上，在这两大难处背后，是梁漱溟所珍视的中国传统的师生关系模式能否转化为现代政治形式的问题，或这种模式应如何在现代政治中发挥作用的问题。尽管作为中国式民主政治的实践者梁漱溟是失败了，但他作为中国式民主政治的思考者，却给我们留下了重要的启示。梁漱溟把“普通所说的民主或民治”理解为“团体里面的每个份子对团体生活都为有力地参加”^{[36] (p719)}，认为中国社会的最大毛病是“缺乏团体生活”^{[37] (p627)}，并认为“我们在团体生活中很多好的轨道，都是习惯，不是条文”^{[30] (p385)}，这些思想提醒我们，在建设有中国特色的社会主义政治文明的过程中，尤其不能忽视在包括广大农民在内的公民中当中培养民主习惯，培育民主的政治文化。

梁漱溟主张“以乡村为根，以老道理为根，另开创出一个新文化来，”^{[36] (p614)}这个观点在二十世纪中国的不少思想家那里可以找到。不仅是梁漱溟、张君勱以及后来的牟宗三、唐君毅、徐复观这样的当代新儒家，就连胡适这样的自由主义者、甚至“西化派”，也在批判民族文化传统当中的反民主成分的同时，致力于挖掘其中的民主要素。^{[38] (p418-422, p517-534)}前面提到的李大钊的“民彝”论，也是通过挖掘传统思想资源来培育民主的本土基础的一种努力。

除了教育启蒙、乡村建设和返本开新之外，精英示范也是中国现代思想家们想到的培育民主的本土基础的途径之一。李大钊在提倡通过普遍的“国民教育”来培养国民的立宪民主素养的同时，特别号召“上流阶级，以身作则，而急急以立宪国民之修养相劝勉，”要求他们“依吾儒忠恕之道，西哲自由、博爱、平等之理，以自重而重人之人格。”^{[1] (p334)}他像梁漱溟一样认为团体生活对于民主政治的重要性，也认为中国人的“组织能力”的“退化”是一个大问题（但李大钊认为这是几千年专制压迫的结果，而不是中国文化的根子使然）。为了改变这种局面，李大钊提出要进行“团体训练”，而团体训练既依赖于民众运动，也依赖于团体组织，为此有必要建立一个有助于民众的团体训练的团体。李大钊因此提出：“中国现在既无一个真能表现民众势力的团体，C 派的朋友若能成立一个强固的精密的组织，并注意促进其分子之团体的训练，那么中国彻底的大改革，或者有所依托！”^{[3] (p444)}李大钊说这话的时候是 1921 年 3 月，四个月以后，中国的“C 派”正式建党。看来，李大钊之所以参与创建中国共产党，一个重要目的是为了民众借以进行对民主来说具有重要意义的“团体训练”。共产党对于社会改革的重要性不仅在于它对人民的领导作用，而且在于党内的团体生活对于更大范围内民主政治所必需的组织能力或团体生活的培养和示范。中国共产党人后来所强调的党内民主对于整个国家的民主建设的重要性，¹⁹由此可见端倪。

同样是强调精英对于民主政治建设的作用，孙中山的“训政”是另一个思路。在 1924 年 1 月 23 日起草、4 月 12 日发表的“国民政府建国大纲”中，孙中山提出“国民政府本革命之三民主义、五权宪法，以建设中华民国。”关于政府在“民权”方面的责任，孙中山提出：“对于人民之政治知识能力，政府当训导之，以行使其选举权，行使其罢官权，行使其创制权，行使其复决权。”为了最终实现三民主义（民生主义、民权主义和民族主义）和五权宪法（立法权、司法权、行政权、监察权、考试权），孙中山提出一个建国程序：“建设之程序分为三期：一曰军政时期；二曰训政时期；三曰宪政时期。”军政阶段的目标是国家统一，训政阶段的目标是政府主导培养“人民之政治知识能力”。^[20]

主张通过“训政”而走向宪政，在胡适看来是因为孙中山“根本不信任中国人民参政的能力。”^{[39] (p536)} 在 1920 年末的“人权运动”和 1930 年代的“民主与独裁”讨论中，胡适坚持“民治制度本身便是最好的政治训练”的观点：“民治制度的本身便是一种教育。人民初参政的时期，错误总不能免的，但我们不可因人民程度不够便不许他们参政。人民参政并不须多大的专门知识，他们需要的是参政的经验。民治主义的根本观念是承认普通民众的常识知识根本可信任的。”^{[39] (p536)} 胡适实质上是指责“训政论”犯了一种语用上所说的“施为性矛盾”：即使“训政”的内容全是民主宪政，“训政”的形式本身就违背、取消了这种内容。胡适所主张的，是通过民主宪政本身来培育宪政基础的途径。

胡适所代表的自由主义派别在 1940 年代后期又一次走到中国政府舞台——或确切些说中国的政治论坛——的前台，其中的骨干储安平提出了可算作中国现代思想家在培育民主的本土基础方面的第七种思路：发展中产阶级的力量。储安平说：“为了达到造成一个民主的中国的目的，我们应当用种种方法以鼓励中国的中产阶级抬头，成为民主政治的干部。其中特别对于自由思想的大学教授及著作家等，应鼓励他们出面说话，建立一个为民主国家所不可缺少的健全的舆论。”^{[40] (p1)} 类似的思想，李大钊早期也曾提出过。在 1917 年 4 月 23 日的“中心势力创造论”中，李大钊说中国目前政治系统有国家一边的军权系统和国民一边的政治系统，而政治系统中又分为温和系统和激进系统。这些系统之间、各系统内部冲突不断，因而它们“皆不能为国家之中心势力，以支撑此风雨飘摇之国家”。^{[1] (p465)} 为此李大钊提出：把希望寄托在一种新的势力之上，而“此种势力，必以中级社会为中枢，而拥有国民的势力，其运命乃能永久。”^{[1] (p465)} 李大钊这里所说的“中级社会”，是指“社会之有恒产者”；在他看来只有当这个阶层取代那些“专门政治的营业者”，政治才有希望：“自今而后，国民宜速自觉醒，驱逐此政治的营业者于政局之外，由中流社会之有恒产者自进而造成新中心势力，以为国本之所在。”^{[1] (p466)}

然而，把发展中产阶级当作在中国建立立宪民主的本土基础的途径，与李大钊不久以后所接受的马克思主义、所理解的“平民主义”一更不要说“工人政治”，差距甚远。^{[41] (p571)} 李大钊的“中心势力创造论”，尽管今天可以给我们在社会主义市场经济条件下建设民主政治提供一些启发，但它既不是李大钊自己的民主思想的主流，也并不是二十世纪大半时期中国民主思潮的主流；成为这个时期主流的民主观念是“平民政治”而不是“中产阶级政治”，以及从“平民政治”发展出来的“工人政治”或社会主义政治。

五、民主和社会主义

像同时代其他许多中国知识分子一样，李大钊在俄国十月革命后逐渐接受了马克思主义，从追求在中国建立西方式民主政治的民主主义者，转变为追求在中国建立苏俄式民主政治的社会主义者或共产主义者。像同时代、以及后来的其他许多中国知识分子一样，李大钊在实现上述转向以后，一再强调民主与社会主义的一致性。“民主社会主义”^{[42] (p312-329)}、“社会民主主义”^{[43] (p27-59)}、“自由社会主义”^{[44] (p417-434)}、“社会主义民主”——这些后来人们为了

把“民主”和“社会主义”结合起来而提出的种种观念，在李大钊那里都可以找到一些因素。

但是，对民主和社会主义的“一致性”的理解，却并不一致。大致来说，可以分成“没有社会主义就没有（真正的）民主”、“没有民主就没有（真正的）社会主义”这样两种思路，其中又可以分出一些相异的理解。

“没有社会主义就没有民主”，是指只有与社会主义结合，民主才能从形式的民主变为实质的民主、从少数人的民主变为多数人的民主、从单方面政治的民主变为多方面的（尤其包括经济方面的民主），也就是从旧式的民主变为新式的民主、甚至是从虚假的民主变为真实的民主。李大钊写道：

“纯正的‘平民主义’，就是把政治上、经济上、社会上一切特权阶级，完全打破；使人民全体，都是为社会国家作有益的工作的人，不须用政治机关以统治人身，政治机关只是为全体人民属于全体人民而由全体人民执行的事务管理的工具。凡具有个性的，不论他是一个团体，是一个地域，是一个民族，是一个个人，都有他的自由的领域，不受外来的侵犯与干涉，其间全没有统治与服属的关系，只有自由联合的关系。这样的社会，才是平民的社会；在这样的平民的社会里，才有自由平等的个人。”^{[45] (p170)}

要达到这种意义上的真正的民主或“纯正的平民主义”，首先要重视个人自由的个人主义和重视大同团结的社会主义结合起来：“离于个人，无所谓社会；离于社会，亦无所谓个人。故个人与社会并不冲突，而个人主义与社会主义亦决非矛盾。”^{[3] (p435)} “真正合理的个人主义，没有不顾社会秩序的；真正合理的社会主义，没有不顾个人自由的。”^{[3] (p435-436)} 在李大钊看来，平民政治同时包含着“个性解放”和“大同团结”两个方面。^{[3] (p597-598)} 真正的民主是个人主义和社会主义的结合，表达这个意思最明确的是潘光旦的这句话：“个人主义的民主政治决不是真正的民主政治，好比社会主义的民主政治的不是一样。”^{[46] (p397)}

“没有社会主义就没有民主”，还意味着只有在社会主义之下，民主才是真正多数人、乃至全体人民的政治。李大钊在讨论“平民主义”的时候提到“工人政治”；他赞同说这“工人政治”才是纯化的“平民主义”、纯正的“平民主义”、“真实的平民主义”。^{[3] (p608)} 之所以如此，是因为“工人政治”先是（在过渡时期）意味着劳工阶级的统治代替中产阶级的少数统治，后是（作为最终目标）意味着全社会除去老幼废疾者外人人都是做事的工人、因而人人都参与政治一不是人对人的统治，而是人对物的管理。李大钊还特别强调“这里所谓工人，当然没有男女差别”，^{[3] (p608)} 把妇女解放当作民主和社会主义的题中应有之理。²¹

“没有社会主义就没有民主”，第三层意思是只有在社会主义之下，民主才不仅是一种政治制度，而且也是经济制度。受约翰·杜威（John Dewey）等西方思想家的影响，中国现代思想家普遍地对“democracy”一词作广义理解，把民理解为“政治的民治主义”、“民权的民治主义”、“社会的民治主义”、“生计的民主主义”。^{[19] (p28)} 这种广义的理解预设了他们普遍地把社会主义看作是民主的由偏而全的实现。在二十世纪上半期的中国思想家那里，社会主义首先被理解为一种经济制度，李大钊也不例外：社会主义的实质是“寻出一种新方法，代替旧式之私竞的经济秩序及组织，使社会上发见新的经济组织及秩序是正规而优良者，即主张协作的生产，并得真正平均的分配，此为其目的。”^{[3] (p376)} 在1923年的李大钊看来，只有社会主义才能保障经济上的自由，而只有经济上的自由才是真正的自由：“现在资本主义制度的底下，那里有劳动者的自由，只有少数的资本家的自由…。所以我们想得到真的自由，极平等的自由，更该实现那‘社会主义的制度’，而打倒现在的‘资本主义的制度’。”^{[3] (p672)} 先是把社会主义理解为经济民主，然后主张民主与社会主义的结合，这在主张民主与社会主义的结合的中国现代思想家中最为普遍。²²

当包括李大钊在内的中国现代思想家把社会主义理解为“经济民主”的时候，他们心目中的样板往往是苏俄，确切些说是苏俄的计划经济。计划经济与个人自由这个内涵于政治民主的基本价值之间会发生矛盾，这些思想家们想必是有所意识的，但似乎很少有人重视如何

去协调这两者之间的矛盾。李大钊以为说一句“经济自由”是“真的自由”、“极平等的自由”，这矛盾就解决了，实际上这种说法蕴含着承认因“经济自由”一确切些说是“经济平等”一而妨碍政治民主。张东荪倒是坦率承认这个矛盾，认为经济民主和政治民主两者都要，并不是那么容易的事情：“中国为了增产必须采用计划经济，尤其必须采取进步的计划经济，但经济方面一有计划势必不能让其他方面仍留在无政府状态的绝对自由。”^{[47] (p439)}政治自由主义因计划经济而必须放弃，张东荪希望用文化自由主义来对此加以弥补，通过“文化方面的绝对自由”来维持自由主义的精神：“文化上的自由存在一天，即是种子未断，将来总可发芽。”^{[47] (p439)}但张东荪没有说这“将来”是否还要计划经济、如果还要的话，这“种子”能不能发芽。

主张民主与社会主义的统一性的第二种方式，是强调“没有民主就没有社会主义”。照这样的理解，社会主义已经不仅仅是一种经济制度，而是包括经济、政治、文化和社会各个方面在内的一种社会形态。

“没有民主就没有社会主义”的第一种理解，把民主当作社会主义的内在要素。也就是说，在对社会主义的定义当中，就把民主包括在内。在这个意义上说“没有民主就没有社会主义”，就像说“没有氧原子就没有水分子”、“没有思想就不是思想家”一样。当李大钊说“社会主义不一定要平民主义政府 Democracy 之下实行的，无论如何种政体，如专制政体等，均可实行”^{[3] (p375-376)}的时候，他显然并没有对社会主义和民主之间的关系作这样的理解。但这是就社会主义和民主作为具体制度而言的。就两者作为“精神”而不是制度来说，李大钊则说“两者是相近而一致的，均由平民而起者。”^{[3] (p376)}在1922年7月发表的题为“平民政治与工人政治”文章中，李大钊对两者的一致性说得更加明白：

“德谟克拉西与社会主义，在精神上亦复相同。真正的德谟克拉西，其目的在废除统治与屈服的关系，在打破擅用他人一如器物的制度。而社会主义的目的，亦是这样。无论富者统治贫者，贫者统治富者；男子统治女子，女子统治男子；强者统治弱者，弱者统治强者；老者统治幼者，幼者统治老者；凡此种种擅用与治服的体制，均为社会主义的精神所不许。不过德谟克拉西演进的程级甚多，而社会主义在目前，则特别置重于反抗经济上的擅用罢了。”^{[3] (p574)}

既然社会主义是民主的一种形式、一个阶段，当然在社会主义的定义当中就已经包含了民主的涵义。在这种情况下说“没有民主就没有社会主义”，就等于说“民主是社会主义的题中应有之意”——没有民主的社会主义不仅仅是一种特定的社会主义类型而已，而根本就不是真正意义上的社会主义。毛泽东的“被束缚的个性如不得解放，就没有民主主义，也没有社会主义”的论断，^{[27] (p208)}也可以从这个角度加以理解。

“五四”时期为“德先生”鸣锣开道、后来对“资产阶级民主”大加鞭挞的陈独秀，在晚年对民主做了一些新的思考，把民主看作是无产阶级政权不可须臾放弃的东西。在写于1940年9月的一封信中，陈独秀一方面认为“非大众政权固然不能实现大众民主”，另一方面强调如果没有大众民主，则大众政权或无产阶级政权只能导致斯大林式的统治。大众民主或无产阶级民主固然比资产阶级民主先进，但其中有一些内容则是共同的：“法院外无捕人杀人权，政府反对党派公开存在，思潮、出版、罢工、选举之自由权等”。^{[48] (p554)}在陈独秀看来，离开了这些内容，“所谓‘无产阶级民主’‘大众民主’只是一些无实际内容的空洞名词，一种抵制资产阶级民主的门面语而已。”^{[48] (p555)}陈独秀的这些思考虽无理论上的深刻论证，但有他个人的切身经验和他所为之奋斗的事业的惨痛教训作为基础。

但“没有民主就没有社会主义”也可以做另一种理解：理解为条件和结果、甚至手段和目标之间的关系，就好像我们说“没有童年，就没有青年”，“没有经济基础，就没有上层建筑”一样。毛泽东说“只有经过民主主义，才能到达社会主义”^{[27] (p275)}的说法，或许就可以这样来理解：民主主义被当作达到社会主义的前奏、条件，是要被社会主义超越的东西。

但同样是讲超越，可以有不同的理解，取决于在超越的同时是否也有继承，以及继承的东西是哪些。“新民主主义”超越“旧民主主义”、无产阶级民主超越资产阶级民主，要使得这种超越真正成为一种进步，取决于对民主的内在价值的认识，而不是仅仅把它当作一种手段——用毛泽东建国以后一次报告的话来说：“民主这个东西，有时看来似乎是目的，实际上，只是一种手段。”^{[49] (p761)}毛泽东后期的政治实践，不仅与他对民主的内容的理解有关²³，也与他对于民主与社会主义之间的这种工具主义理解有关。

六、结束语

中国现代思想史既是对中国现代史的反映，也是后者其中的一个组成部分。中国现代化过程一方面有欧美和俄日的现代化过程的丰富经历作为参考，另一方面又受到西方各种社会思潮的影响。中国人近代以来探索民主的道路，最突出地体现了中国现代化过程的这个特点。中国人的民主之路的坎坷曲折，与这种情况有重要关联，因为中国人面前的民主之路，已经不再像以前西方人面前的那样简单明了了。但是，民主毕竟本身就不是一件简单的事情；前人在理论和实践上提供的经验教训，加上我们自己的百多年民主历程，其中包括本文所讨论的那些思想财富，使我们有条件在对民主的理解上形成一些既不天真、也不过于世故的共识，从而既避免对民主本身和某个民主模式的迷信，也避免对民主持相对主义的、甚至虚无主义的态度。

在讨论民主问题的中国现代思想家当中，李大钊占据一个独特的地位。他的强烈的政治关怀和广泛的学术兴趣，他对于来自英美、大陆、俄国和日本的思想影响的兼容并蓄，他对于自由、平等、团结这些现代观念的真诚信念和平衡理解，他对包括自由主义、保守主义和社会主义在内的各种意识形态的开放态度，更不用说还有他与当代中国政治思想传统的历史联系，使得我们可以从他的思想那里学到不少，也可以从他的思想出发对现代中国思想界的民主观念做出一个全面而不失主见的把握。民主的建设，尤其是政治民主的建设，取决于如何协调消极自由和积极自由、形式平等和实质平等、抽象团结和具体团结。为理解和解决这些矛盾，以李大钊为代表的中国现代思想界提供了宝贵的资源。

参考文献

- [1] 李大钊文集(上卷) [M]. 北京: 人民出版社, 1984.
- [2] 任建树: 陈独秀著作选(第1卷). 上海人民出版社, 1984.
- [3] 李大钊文集(下卷) [M]. 北京: 人民出版社, 1984 年.
- [4] 张君勱: 中西印哲学文集[A]. 何信全: 儒学与现代民主[C]. 北京: 中国社会科学出版社, 2001.
- [5] 葛懋、李兴芝: 胡适哲学思想资料选(上) [M]. 上海: 华东师范大学出版社, 1980. 原载 1919 年 2 月新青年(6)卷(6)号
- [6] 高瑞泉: 中国现代精神传统[M]. 上海: 东方出版中心, 1999, 195. 高要强调的或许是民主与一种大众信仰系统的挂钩对于民主在一个民族中“扎根人心”的重要作用, 这一点我完全同意, 因为这里讨论的几位思想家的“终极关怀”与中国百姓的普遍信仰应该说距离不小。但同时也要注意, 大众信仰系统对于民主可以起促进作用, 也可以起阻碍作用——对于西方自由民主制度来说具有核心意义的多元主义和宽容原则, 恰恰是和在加尔文教那里表现得尤其突出的宗教迫害针锋相对的。
- [7] 严复: 原强[A]. 石峻: 中国近代思想史参考资料简编[C]. 北京: 三联书店, 1957. 449.
- [8] 李大钊文集(上卷) [M], 465. 孙中山用“顺应世界底潮流”对包括民权主义在内的三民主义的论证, 是这种进化论论证的典型: “世界潮流的趋势, 好比长江、黄河的流水一样, 水流的方向或者有许多曲折, 向

北流或向南流,但是流到最后一定是向东的,无论是怎么样都阻止不住的。所以世界的潮流,有神权到君权,由君权流到民权;现在流到了民权,便没有方法可以反抗。”《孙中山文萃》(上下卷),广东人民出版社,1996年,第823页。但世界潮流这个论证,有时也会引出相反的结论,见钱端升在30年代“民主与独裁”之争中主张独裁的文章:“民主政治乎?极权国家乎?”(《东方杂志》31卷第1号)

[9] 李大钊文集(下卷)[M].134.在李大钊看来,“政治上民主主义(Democracy)的运动”的发动,“一方因为经济上受了外来的压迫,国民的生活,极感不安,因而归咎于政治的不良、政治当局的无能,而力谋改造。一方因为欧美各国 Democracy 的思潮随着经济的势力传入东方,政治思想上也起了一种响应。”同上书,第182页。

[10] 瞿秋白选集,北京:人民出版社,1985.128.

[11] 梁启超:爱国论三·民权论[A].熊育之:中国近代民主思想史(修订本)[C],上海社会科学院出版社,2002.345.

[12] 理性与良知——张东荪文选[M].674.

[13] 李大钊文集(下卷)[M].598.李大钊最早详细论证联邦的文章是1916年11月10日发表的“省制与宪法”,《李大钊文集》上卷,第226-243页。

[14] 孙中山:三民主义[A].孙中山文萃(上下卷)[C].724.

[15] 毛泽东:对《论联合政府》的说明[A].毛泽东文集(第3卷)[C].北京:人民出版社,1996.272.毛泽东说这话他在1937年就讲了。

[16] 李泽厚:启蒙与救亡的双重变奏[A].许纪霖:二十世纪中国思想史论[C](上卷).东方出版中心,2000.

[17] 胡绳:人的改造[A].丁守和:近代启蒙思潮[C](下卷).北京:社会科学文献出版社,1999.350.

[18] 顾昕:‘五四’激进思潮中的民粹主义主题(1919-1922)[A],许纪霖:二十世纪中国思想史论[C](上卷),507-529.

[19] 陈独秀著作选(第2卷)[A].上海人民出版社,1993,292-313.

[20] 毛丹:陈独秀的民主神话及其思想资源[A],许纪霖:二十世纪中国思想史论(上卷)[C].165.

[21] 李大钊文集(上卷)[A],224.另见<宪法与思想自由>[A],李大钊文集(上卷)[C],244-250;<孔子与宪法>[A],李大钊文集(上卷)[C],258-260.

[22] 甘阳:扬弃‘民主与科学’,奠定‘自由与秩序’[J].二十一世纪:总第(3)期,1991-02.尽管甘阳后来对自己的这种观点提出了自我批评,但它得到了不少论者的呼应,产生了相当大影响。

[23] 高力克:《新青年》与两种自由主义传统[A],许纪霖:二十世纪中国思想史论[C](上卷).137.

[24] 罗隆基:论人权[A].胡适文集(第5卷)[C],547.

[25] 胡伟希、高瑞泉、张利民:十字街头与塔——中国近代自由主义思潮研究[M].上海人民出版社,1991.297.

[26] 李大钊全集[M](第3卷).石家庄:河北人民出版社,1999年,516,这里所说的“自由”包括:言论自由、出版自由、集会结社自由、书信秘密自由。胡适后来给与他一起签署这份宣言的陈独秀写过一封可能并没有寄出的绝交信,指责后者背叛了信中的主张。见朱维铮:“自由主义与‘一阶级专制’——跋胡适致陈独秀的一篇信稿”,收入刘青峰、岑国良编:《自由主义与中国近代传统——“中国近现代思想的演变”研讨会论文集》(上),香港中文大学出版社,2002年,第371-372页。

[27] 毛泽东文集(第3卷)[M],北京:人民出版社,1996,187.

[28] 尤根·哈贝马斯:在事实与规范之间——关于法律和民主法治国的商谈理论[M].童世骏译.上海:三联

书店，2003。

[29] 尤根·哈贝马斯：在事实与规范之间[M]，630.有关李大钊的观点与这些问题的关系的进一步讨论，参见童世骏：“李大钊与 J.S. 穆勒”，收入《自由主义与中国近代传统——“中国近现代思想的演变”研讨会论文集》（上），第 307-334 页。

[30] 梁漱溟全集[M]（第 2 卷）。济南：山东人民出版社，1989。

[31] 梁漱溟全集[M]（第 6 卷）。济南：山东人民出版社，1993. 443.

[32] 王德峰：国性与民德——梁启超文选[M]，上海远东出版社，1995，41-65.

[33] 近代启蒙思潮（下卷）[M]，156-188.

[34] 陶行知文集[M]，江苏省陶行知教育思想研究会 南京晓庄师范陶行知研究室合编，南京：江苏人民出版社，1981，794.

[35] 毛泽东文集（第 1 卷）[M]，北京：人民出版社，1993. 343-359.

[36] 梁漱溟全集（第 1 卷），济南：山东人民出版社，1989. 614.

[37] 梁漱溟全集（第 1 卷），627. 孙中山关于“中国四万万之众等于一盘散沙”的论断，也是这个意思。见《孙中山文萃》，第 482 页。

[38] 胡适：自由主义[A]，中国近代启蒙思潮（下卷）[C]，419-422；中国古代政治思想史的一个新看法[A]，胡适哲学思想资料选（上）[C]，517-534.

[39] 胡适文集（第 5 卷），536.

[40] 储安平：中产阶级及自由分子[J]，客观，第（12）期第（1）页。

[41] 李大钊：中产阶级的平民政治[A]，李大钊文集（下卷）[C]，571.

[42] 张汝伦：民主社会主义的道路[A]，张汝伦：现代中国思想研究[C]，上海人民出版社，2001. 312-329.

[43] 许纪霖：现代中国的社会民主主义思潮[A]，二十世纪中国思想史论（下卷）[C]，27-59.

[44] 张允起：现代中国的‘自由社会主义’[A]，自由主义与中国近代传统——中国近现代思想的演变研讨会论文集（上）[C]，417-434.

[45] 自由主义与中国近代传统——“中国近现代思想的演变”研讨会论文集（上）[M]，170.

[46] 潘光旦：个人、社会与民治[A]，中国近代启蒙思潮（下卷）[C]，397.

[47] 张东荪：政治上的自由主义与文化上的自由主义[A]，中国近代启蒙思潮（下卷）[C]，439.

[48] 陈独秀：给西流的信[A]，陈独秀著作选（第 3 卷）[C]，上海人民出版社，1993. 554.

[49] 毛泽东：关于正确处理人民内部矛盾的问题[A]，毛泽东著作选读（上下册）[C]，人民出版社，1986. 761.

注释：

1. Huang Sung-k' ang 的 *Li Ta-chao and the Impact of Marxism on Modern Chinese Thinking* (Mouton & Co, The Hague/Paris, 1965,) 和 Maurice Meisner 的 *Li Ta-chao and the Origins of Chinese Marxism* (Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1967) 对李大钊的民主观都有所涉及，但没有深入讨论，尤其忽视了其中与中国共产党的主流民主观不同的一些内容。这个问题同样存在于左翼历史学家李平心在 1946 年出版的《中国民主宪政运动史》（进化书局，1946）当中。作者在那里虽然说“在五四时代，把民主主义和社会主义结合起来的新启蒙运动，是跟李守常的名字分不开的”，但却基本上没有涉及李大钊专门讨论民主问题的那些文章，相反说“这个哲人用文字表现思想的机会比较少”（136 页）——但事实上，正如本文将表明的，李大钊有关民主的论述之丰富，是同时代思想家当中很少有人能企及的。

2. 对“民本主义”这个译语的字面意思和内在涵义，陈独秀有更清楚的说明：“所谓民视民听，民贵君轻，所谓民为邦本，皆以君主之社稷（即君主祖遗之家产）为本位。此等仁民爱民之民本主义，乃日本人用以影射民主主义者。其或逕用西文 Democracy，而未敢公言民主者，回避其政府之干涉耳。皆自根本上取

消国民之人格，而与以人民为主体，由民主主义之民主政治，绝非一物。”《陈独秀著作选》第1卷，第437页。

3. 最有代表性的是于1958年元旦在香港的《民主评论》和台湾的《再生》杂志上同时发表由牟宗三、徐复观、张君勱、唐君毅四人联合署名的《为中国文化敬告世界人士宣言》，副题为《我们对中国学术研究及中国文化与世界文化前途之共同认识》。

4. 关于张君勱的民主观与康德哲学的关系，见何信全：《儒学与现代民主》，第138页。关于张东荪的民主观与康德哲学的关系，见他在《思想与社会》第十章“西洋的道统—民主主义”中所说：“这种以人为目的、而不为手段之道德公律所实行的社会，就是平等自由的社会。康氏虽不名为民主而曰共和实则正是本书所说的民主。”（《理性与良知——张东荪文选》，张汝伦编选，上海远东出版社，1995年，第672页）

5. 孙中山的民族主义和民权主义在一定程度上体现了这种矛盾。孙中山把法国大革命的“自由”、“平等”、“博爱”分别对应于“民族”、“民权”和“民生”，从而把“自由”在中国的意义确定为“国家自由”而不是“个人自由”。见孙中山《三民主义·民权主义》，《孙中山文萃》，第841页。

6. 如陈独秀在1918年7月的一篇文章中说：“我现在所谈的政治，不是普通政治问题，更不是行政问题，乃是关系国家民族根本存亡的政治根本问题。”《陈独秀著作选》第1卷，第384页。

7. 通常被认为发起了这场讨论的蒋廷黻1933年12月的文章“革命与专制”，实际上是由胡适稍早发表的“建国问题引论”引起的，而胡适的那篇文章则是对现代化讨论的参与。胡适在那篇文章中说：“‘现代化’也只是一个问題，…只是怎样建设起一个站得住的中国，…问题在于建立中国，而不在于建立某种主义。”（《独立评论》76号，第5页）对此蒋廷黻说：“我们现在的问題是国家存在与不存在的问题，不是那种国家的问题。”（《独立评论》80号，第5页）为了建立起国家来，蒋廷黻认为国内实际的统一是当务之急，而为了实现统一，专制是必经之途。可以说，正是胡适的这种“唯问题主义”，启发了蒋廷黻、丁文江等人向独裁方向找答案。民主与独裁之争就这样几乎从一开始就不是价值之争，而只是手段之争。五四前后有关民主的价值之争中取得胜利的那一方当中的一些人，此时一方面意识到价值问题上的争论是不容易有确切的答案——例如，吴景超引用罗素的观点，说“凡是价值问题，都没有绝对标准的。”（《大公报》1934年12月30日），另一方面发现，作为解决建国救国之手段，民主不一定比独裁更有效。

8. “权力”和“权利”不容易分清的一个例子，是“民权”这个词常常被人在两种不同的意义上使用。“民权”中的“权”有时指“权力”（power），因而“民权”的意思是民主（democracy），孙中山的“民权主义”即此意。但“民权”中的“权”也可以指“权利”（rights），因而“民权”是指“人权”（human rights）。继思想界的“人权保障”运动而于1932年12月29日在上海成立的由宋庆龄、蔡元培、杨杏佛等人发起、由鲁迅、胡适等人参加的“中国民权保障同盟”所理解的“民权”实际上就是这种意思。同一个词包含这两种含义，方便之处是体现了“权力”和“权利”之间的联系：权力的合法性基础在于对权利的保障，而权利从理想或一纸空文变成现实有赖于权力的基础。但是，权力和权利毕竟不仅在概念上是不同的，而且在现实中也常常是分开的：权力不保障权利、权利被权力排斥，在中国现代史上不是例外而是常态。在二十世纪三十年代初期，把权力和权利混淆起来可能是“中国民权保障同盟”最终瓦解的原因之一：胡适主张把民权保障当作一个法律问题，认为“只有站在法律的立场上来谋民权的保障，才可以把政治引向法治的路”（胡适：“民权的保障”，《胡适文集》第11集，北京大学出版社，1998年）显然是把“民权”理解为“人权”，这种立场遭到民权保障运动的左翼的坚决反对，或许是由于他们把“民权”问题看做是一个夺取权力或夺取政权的问题——用胡适的话来说，那是“去革命，但不算是做民权保障运动”（同上）。其实，在1919年替“赛先生”和“德先生”辩护的陈独秀之所以在这之前（1915年）把“近代欧洲之所以优越他族者”归结为“科学”和“人权说”两项（《陈独秀著作选》，第1卷，第135页），大概也与在他那里“人权”与“民权”或“民主”没有明确区别有关。

9. 关于“法治”（the rule of law）和“法制”（legal system）之间的区别，法学家沈宗灵在中共十五大提出“建设社会主义法治国家”的目标之后这样写道：“十五大报告指出，‘依法治国，建设社会主义法治

国家’。报告将过去通常讲的‘法制国家’改为‘法治国家’是很好的。虽然‘制’与‘治’仅一字之差，但提‘法治国家’与邓小平同志要法治不要人治的精神更一致，同时也可摆脱一些词义上的争论。”（《人民日报》1997年10月10日第3版）

10. 在英语中，与“有效性”一词的规范性含义对应的是 validity，与它的经验性含义对应的是 efficiency；与“合法性”一词的实证法含义对应的是 legality，与它的超越实证法的含义对应的是 legitimacy。

11. 辛亥革命以后，临时政府于1912年3月颁布了《中华民国临时约法》，“在中国历史上第一次以国家根本大法的形式，将民主原则规定下来。”（熊育之：《中国近代民主思想史》（修订本），第345页）1912年底，第一届国会选举产生，国民党取得多数席位。但致力于建设议会政治的国民党领袖宋教仁于1913年3月20日遭暗杀。1913年7月12日，由参、众两院选出的各30人组织的宪法起草委员会成立，它所起草的宪法草案因该委员会以北京天坛祈年殿为议事处而被称为“天坛宪草”。1912年3月就任“中华民国临时大总统”、1913年10日迫使国会选举其为正式总统的袁世凯，因为屡次要求由总统府而不是由国会来公布宪法而遭到拒绝，遂于1914年1月下令解散在1913年2月民国参、众两院选举中成为第一大党的国民党，撤销该党国会议员资格，结束了为期不到八个月的民国首届国会的历史。随后，由袁世凯指派的人士所组成的约法会议产生了一部把大权集于大总统一身的袁氏《中华民国约法》，并通过一份新的“选举法”使袁世凯成为实际上的终身总统。尽管如此，袁世凯依然不满足，策划了一系列复辟活动，其高潮是1915年12月12日登上“中华帝国洪宪皇帝”的宝座。但时隔百日，袁世凯就在一片护法倒袁声中宣布取消帝制，不久便郁病而死。

12. 美国政治哲学家约书亚·科恩[Joshua Cohen] 在一篇发表于1989年的论文中写道：“商议性民主的概念的根基在于这样一个民主联合体的直觉理想，在这个民主联合体中，对联合之条件和前提的论证，是通过平等的公民之间的公共论辩和讲理而进行的。在这种秩序中，公民共同地承诺通过公开讲理来解决集体选择的问题，并且认为，他们的基本建制只要建立了自由的公共商议的框架，就是具有合法性的。” Joshua Cohen: “Deliberation and Democratic Legitimacy” （“商议和民主合法性”），收入 Robert E. Goodin and Philip Pettit 编：《Contemporary Political Philosophy: An Anthology》（《当代政治哲学文选》），Blackwell Publishers, 1997年，第145页。对科恩的这种观点发生重要影响的德国哲学家尤根·哈贝马斯[Jürgen Habermas]在《在事实与规范之间——关于法律和民主法治国的商谈理论》（童世骏译，三联书店，2003年）中专门用一章（“商议性政治：一种程序的民主概念”（第358-409页））讨论商议性民主的观念，在那里哈贝马斯一方面赞同科恩把民主程序的核心理解为商议程序、把民主合法性的基础放在商议程序的正当性之上，另一方面又批评他忽视政治系统的商议和整个社会的商议之间的区别：“科恩似乎还没有完全摆脱一个整体上以商议方式加以导控、就此而言以政治方式加以构成的社会的观念…。与科恩相反，我则把程序上正确的决定从中取得其合法性的那个程序—…理解为一个分化开来的法治国政治体系的核心结构，而不把它当作**所有**社会建制（甚至也不是所有国家建制）的模式。商议性政治如果要放大成一个形成社会整体的结构，**法律体系**中所期待的那种商谈的社会化模式就必须扩展成对于**社会**的自我组织，并渗透到社会作为一个整体的复杂组织中去。但仅仅这一条就是不可能的，因为民主程序必须根植于一些它本身无法调节的情境之中。”（第378-379页）

13. 正是因为讨论对于民主的重要性，孙中山才把他的《民权初步》一本集会手册、“议学之书”（见《孙中山文萃》，第484页）。胡适也曾经告诫学生们学会“世界通行的议会法规的重要条件”（见《胡适哲学思想资料选》上册，第139页）。但显然，自由讨论不局限于这种面对面的形式。另外，毛泽东同英国记者斯坦因的谈话中的一段话，也颇符合“商议性民主”的精神：“我们党内自然也时常会发生意见分歧，但这些分歧都能通过讨论和分析这种民主的方式加以解决。如果少数人对多数人的决议的正确性仍然不服，那末，在党的会议上经过彻底辩论以后，他们就会服从决议了。”（《毛泽东文集》第3卷，第188页）

14. 1915年10月到11月，各省“选出”国民代表1993人，进行国体投票，结果全部拥护君主制，并于1916年2月11日一致上“推戴书”：“谨以国民公意，恭戴今大总统袁世凯为中华帝国皇帝。”

15. 指 1923 年 9 月 10 日在军阀曹錕贿赂和胁迫之下选举其为“大总统”的“国会”。
16. 陈独秀在 1924 年 2 月 20 日写道：“张君劢辈鼓吹由国民投票的形式承认宪法，汤漪、林长民辈鼓吹修改宪法，他们都设在迷信纸上的宪法有治平中国的力量。他们不懂若是没有一种自身确能遵守宪法的力量来拥护宪法，使宪法得以实施，那全部宪法便等于一张废纸。”《陈独秀著作选》，第 2 卷，第 618 页。
17. 比方说，李平心指出民国的第一部宪法性文献——《中华民国临时约法》——存在着如下制度设计漏洞（其它还有）：约法虽然虽然“规定了人民享有各种的自由权利，但第一，就没有确定普通制度与各种直接民权（创制权、复决权、罢免权等）；第二，没有规定人民自由被非法侵犯时应有的救济法。第三，更成问题的是它的第二章规定：‘本章所载之人民之权利，有认为增进公益、维持治安、或非常紧急必要时，得依法限制之。’事实上，所论‘公益’、‘治安’、‘紧急必要’完全是极抽象的字眼，蹂躏民权者大可以籍口这些抽象的根据，来取消或限制人民的权利。”《中国民主宪政运动史》，第 78 页。关于 1936 年国民政府公布的《五五宪草》，李平心批评它在有关人民权利的方面“全部不采取宪法保障主义，而采取法律保障主义”：“‘五五宪草’‘第十一条到第十六条，关于人民的自由权利，都设有‘非依法律不得限制’的规定。此种规定，从一方面看来，好像是防止政府非法剥夺人民自由权利，但从另一方面看来，分明是容许用单行法和特别法来限制人民的自由权利，而后者实为‘五五宪草’采取法律保障主义的基本原由……”。同上书，第 376 页。
18. 刘少奇在 1941 年 11 月写的文章“民主精神与官僚主义”，至今仍然有现实意义。他在区别了资产阶级民主和无产阶级民主之后，说：“民主精神的问题很重要。中国是一个缺少民主传统的国家，一般说人民没有经过民主训练，不懂民主。而我们党内，也有很多党员不了解民主。我们与经过民主革命及几十年民主训练的欧美人民有些不同的。”《刘少奇论党的建设》，中央文献出版社 1991 年，第 316 页。
19. 江泽民在中共十六大报告中指出：“党内民主是党的生命，对人民民主具有重要的示范和带动作用。”（江泽民：“全面建设小康社会开创中国特色社会主义局面，在中国共产党第十六次全国代表大会上的报告”，《求是》，2002 年第 22 期）
20. 1928 年，南京国民政府形式上统一中国，国民党遂宣布国家进入训政时期，并于 1931 年 6 月 1 日公布《中华民国训政时期约法》。1947 年元旦公布的《中华民国宪法》，据说标志着“训政”时期的结束、“宪政”时期的开始。
21. 基本上从一开始就把男女平等当作立宪民主的题中应有之理，或许是中国现代思想家的民主思想的特点之一，尽管男女平等作为宪法原则首次得到明确承认，则要到 1946 年通过的《中华民国宪法》（但 1934 年 1 月通过的“中华苏维埃共和国宪法大纲”就已有明确规定）。
22. 比较有代表性的是萧公权，他的“自由社会主义”的要点是在“民有”（这里的“民”不限于资产阶级，也不限于劳工大众）的基础上，达成“民享”（经济民主）和“民治”（政治民主）的统一。见张允起：“现代中国的‘自由社会主义’”，见《自由主义与中国近代传统——“中国近现代思想的演变”研讨会论文集》（上），第 422-423 页。
23. 毛泽东对民主的内容的理解，基本上可以用他的名言“为人民服务”来概括。他在抗战时说“民主政权的实质是改善人民的经济生活与提高人民的政治觉悟”（见《毛泽东文集》第 3 卷，第 1 页），就是这个意思。

Democracy as main Word of China Modernity

Tong Shijun

(The Institute of Modern Chinese Thought and Culture of East China Normal
University, Shanghai, 200062)

Abstract: “Democracy” is influential and controversial word in modern China intellectual history. Though analyzing Li Dazhao's thoughts, this thesis provides a clear explanation of concept of democracy in the Chinese people's mind at that time, aiming at pointing out the relationship between the democracy discourse and Chinese modernity

Key Words: modernity; democracy; Li Dazhao

收稿日期: 2004—06-04

作者简介: 童世骏，男，汉族，华东师范大学中国现代思想文化研究所研究员，哲学系教授，博士生导师。